

O HUMANO EM HOMERO

Marcelo Alves*

ALVES, M. (2012). “O Humano em Homero”. *Archai* n. 8, jan-jun 2012, pp. 39-46.

RESUMO: *Súplica e hospitalidade – dois daqueles valores que, em fins do século V a.C., chegam a ser considerados por Tucídides e Eurípides como “as leis comuns dos Helenos” – são aqui pensadas no contexto da poesia homérica e apresentadas como índices daquilo sem o qual não se pode mais falar da humanidade dos envolvidos em uma relação. O respeito pelo outro aparece, então, como valor fundamental para a preservação e promoção da humanidade, tanto daquele que respeita quanto daquele que é respeitado. E essa dimensão do humano, que costuma ficar ofuscada diante das façanhas dos heróis e das tramas divinas, ocupa lugar central na obra de Homero.*

PALAVRAS-CHAVE: *Súplica, Hospitalidade, Humanidade, Homero*

ABSTRACT: *Supplication and hospitality – two of those values that, at the end of the fifth century BC, are regarded by Thucydides and Euripides as “the common laws of the Hellenes” – are designed here in the context of Homeric poetry and presented as signs of what is indispensable to speak of the humanity of those involved in a relationship. Respect for whoever then appears as a fundamental value for the preservation and advancement of humanity, either from the one who respects or from the one Who is respected. And that human dimension, which often gets overshadowed on the exploits of heroes and plots of the divine, is central in the work of Homer.*

KEYWORDS: *Supplication, Hospitality, Humanity, Homer*

* UFSC/UNIVALI.

Introdução

No segundo canto da *Ilíada*, temos uma das poucas cenas em que Homero se ocupa em narrar a participação do homem comum, do homem do povo, na Guerra de Tróia. Ulisses, instigado por Atena, procura demover os gregos de partirem sem travar a batalha definitiva contra os troianos. Para tanto, o herói adota duas posturas bem distintas: quando encontra outros heróis, ele se dirige a eles com “termos brandos”, em tom de conselho, tentando persuadi-los (198?, v. 188-198, p. 61); quando encontra homens do povo em algazarra, ele os cutuca com um cetro e, aos gritos, xinga-os e manda que sigam aquilo que os *aristói*, os melhores, aconselham: “Pára essa bulha, covarde, e atenção presta aos ditos dos outros que são melhores do que tu, pois te mostras imbele e sem préstimo. Não vales nada na guerra ou, sequer, nas reuniões dos Argivos” (198?, v. 200-202, p. 61). Em seguida, Homero ainda fornece a descrição de um personagem que serve como grande caricatura do homem do povo: é Tér-sites, falastrão sempre disposto a criticar e insultar os *aristói*, arrancando o riso de seus companheiros. A descrição física que é feita dele reforça a repugnância que o seu caráter produz junto aos heróis (Aquiles e Ulisses o odiavam): “Era o mais feio de

quantos no cerco de Tróia se achavam. Pernas em arco, arrastava um dos pés; as espáduas, recurvas, se lhe caíam no peito e, por cima dos ombros, em ponta, o crânio informe se erguia, onde raros cabelos flutuavam” (198?, v. 216-219, p. 62).

A passagem ajuda a compreender a concepção de humanidade com a qual Homero opera. Ela expressa uma opinião bastante desfavorável em relação ao homem do povo, uma opinião, aliás, que reiteradamente aparece nos textos clássicos gregos. O propriamente humano, aquilo no homem em relação ao qual vale a pena fazer poesia, tragédia ou filosofia estava, para os gregos, em outro lugar que não nos homens comuns, com os quais se podia, quando muito, fazer comédia, e mesmo assim quase sempre na condição de coadjuvantes, como pode ser visto, por exemplo, em Aristófanes. Em Homero, o sumamente humano é encarnado pela figura destes seres que são apresentados como intermediários entre os homens comuns e os deuses, por estes seres que tão frequentemente desprezam os homens de baixa condição, estes seres que podem ser tanto benfeitores quanto malfeitores, podem tanto salvar quanto destruir cidades: os heróis. Mas, é preciso não esquecer-lo: apesar da linhagem divina que tanto gostam de ostentar e da reiterada comparação de suas façanhas com os feitos próprios a uma divindade, estes seres têm bastante de humano, a começar pelo fato *decisivo*, do próprio ponto de vista homérico, de serem mortais. Além disso, a dimensão *heroica* de seu agir representa, antes de tudo, a exacerbação de uma ambiguidade que é própria à condição humana e que Sófocles, em sua *Antígona*, consagra por meio do adjetivo *deinós*, usado para qualificar o homem como um ser admirável, extraordinário, poderoso, engenhoso, mas *também* como um ser terrível, temível, perigoso, mau, funesto; enfim, trata-se, em linhas gerais, da descrição do homem como um ser capaz de grandes feitos, quer para o bem, quer para o mal (2003, v. 332-375, p. 52-53). Nesse sentido, o herói e o seu destino dizem respeito àquilo que o homem traz consigo *em potência*, àquilo que pode lançá-lo para além do comum, do ordinário. No herói homérico, nada é medíocre, nem mesmo a sua dor, que frequentemente o obriga a lembrar que toda a sua honra, coragem e glória

só torna ainda mais pesado o fardo da sua condição de *humano*, condição que, no limite, partilha com todos os outros homens, nobres ou não. É dessa humanidade, em toda a sua *complexio oppositorum*¹, que Homero e, depois, os tragediógrafos se ocupam, uma humanidade que só pode vir completamente à tona por meio da comparação e da tensão entre as atitudes heroicas e aqueles valores tidos, ou sentidos, como sagrados.

O humano na *Ilíada*

Entre os Gregos, algumas práticas encarnavam valores que, pelo amplo reconhecimento que tinham, chegaram a ser percebidos, em fins do século V a. C., como “as leis comuns dos helenos”. Eram valores que, pressupunha-se, deveriam ser observados por qualquer grego e qualquer *polis*, eram suas leis não escritas (ainda que não fosse tão raro assim encontrar quem não os respeitasse ou fizesse apenas um uso oportunista deles, como vários relatos de Heródoto e Tucídides, por exemplo, testemunham). Não respeitar estes valores, equivalia a colocar-se fora da civilização, era colocar-se ao nível da barbárie. Em síntese, são eles: dar funeral aos mortos, acolher os suplicantes (inclua-se aquele que se rende no campo de batalha, cuja vida deve, então, ser poupada), saber dar e receber hospitalidade e cumprir os juramentos (ou seja, cumprir com a palavra dada). São deveres cuja origem é religiosa e que dizem respeito diretamente às relações humanas, deveres estes unificados por um mesmo princípio: o respeito pelo outro, e isso inclusive na situação limite da guerra, cuja regulação parece ter sido justamente a preocupação inicial em nome da quais valores foram concebidos (ROMILLY, 2002, p. 42). Este outro lado das virtudes guerreiras aponta para o respeito do humano, ou seja, daquilo sem o qual os inimigos não podem mais se perceberem como homens, mas apenas como bestas. O humano para o qual estes valores apontam, e que é o foco deste artigo, não é, portanto, aquele no sentido amplo e complexo do termo – que precisaria incluir, ou pretender incluir, por exemplo, o conjunto dos limites e possibilidades dos seres humanos – mas o humano restrito a um certo *minimum*, àquilo sem o

1. A expressão é usada por Junito de Souza Brandão para definir o herói (1993, p. 68, 71), mas é também bastante adequada para qualificar a própria condição humana, se entendermos o herói como exacerbação das possibilidades e limites humanos. Dizer que o homem é *deinós*, como faz Sófocles, equivale a dizer que ele – tanto quanto aquele que representa a sua idealização poético-religiosa, o herói – é uma *complexio oppositorum*.

qual não se pode mais falar de humanidade para qualificar e definir aqueles que integram uma relação.

De Homero a Tucídides, multiplicam-se as passagens e situações em que esses valores são evocados: para o primeiro, enquanto leis divinas; para o segundo, após todo o processo de transformação sofrido pela e com a *polis* democrática, quase como um, dir-se-ia hoje, direito das gentes. Presentes nos mitos, principal matéria-prima dos tragediógrafos, esses valores também serão abundantemente tematizados pelas tragédias e, por meio delas, apresentada a transição de seu fundamento religioso para um fundamento cada vez mais jurídico-político.

O ciclo de tragédias dedicadas às desventuras da família de Édipo é exemplar quanto à recorrente abordagem – logo, também quanto à importância – daqueles valores, pois cada um deles cumpre, no conjunto das peças, algum papel decisivo nas tramas. Vale recapitular: na origem da tragédia familiar está o desrespeito à lei da hospitalidade (na juventude, Laio, futuro pai de Édipo, é hóspede do rei Pélops e, apaixonado, rapta seu filho, Crisipo, atraindo sobre si uma maldição lançada por seu anfitrião); o descumprimento da palavra dada será – em *Sete contra Tebas*, de Ésquilo, e em *As Fenícias*, de Eurípides – a causa imediata da morte de Etéocles e Polinices, ambos filhos de Édipo e que se entrematam no campo de batalha (eles haviam acordado cada qual permanecer no trono de Tebas por um ano, mas após o primeiro ano, Etéocles recusou-se a ceder o cetro, o que fez com que Polinices, furioso, procurasse apoio na rival Argos e comandasse um terrível ataque contra a sua cidade natal para conquistar o trono); o esforço de Antígona para sepultar Polinices e a lei proibitiva ditada por Creonte estão no centro do enredo da tragédia *Antígona*, de Sófocles (e o mesmo conflito aparece ao final de *As Fenícias*, de Eurípides, que também escreveu uma *As Suplicantes*, que tem como tema a súplica das mulheres de Argos pedindo a intervenção do mítico rei de Atenas, Teseu, para que este intervenha junto aos tebanos, obrigando-os a conceder que elas prestem as devidas honras fúnebres aos guerreiros argivos mortos na grande batalha contra Tebas); expulso de Tebas por seus filhos, após a terrível descoberta de que matara o pai e casara-se com a própria mãe, Édipo

vaga como mendigo pela Grécia, acompanhado por Antígona, até chegar a um bosque em Colono, imediações de Atenas, onde suplica asilo ao rei Teseu, que o acolhe e o protege da tentativa de Creonte de repatriá-lo para Tebas: eis o tema de *Édipo em Colono*, de Sófocles.

Ainda que estes quatro valores comuniquem-se entre si pelo fato, já assinalado, de terem como princípio comum o respeito pelo outro, há entre dois deles uma relação tão íntima que, para bem compreender um, é preciso levar em consideração o outro: acolher aquele que suplica e saber dar e receber hospitalidade. A propósito, talvez não seja por acaso que o ciclo das tragédias envolvendo diretamente Édipo tenha como origem a quebra da lei da hospitalidade e termine justamente com a súplica por asilo. Legítimo e jovem herdeiro do trono de Tebas, Laio seria alvo de um usurpador do trono e, por isso, teria, segundo uma das versões do mito, procurado refúgio no reino de Pélops. Se Laio, aquele príncipe que ganhou asilo, trai a confiança de seu anfitrião, Édipo – aquele que aprendeu e se purificou de seus erros por meio de terrível sofrimento, aquele mendigo, aquele suplicante que teve a sua súplica por asilo atendida – honrará seu anfitrião, trazendo não desgraças, mas bênçãos ao solo que o acolheu: assim, o equilíbrio rompido por Laio é restabelecido por Édipo em Colono.

O deus protetor dos suplicantes é, bem significativamente, o mesmo da hospitalidade, Zeus, em cuja balança de ouro, narra a *Iliada*, pesa o destino dos mortais e vela para que os pratos sempre recobrem o seu equilíbrio, ou seja, vela para que a injustiça não prevaleça e, assim, o mundo se mantenha equilibrado. A própria *Iliada* é a narrativa de um mundo em busca de seu reequilíbrio. E o desequilíbrio que está na origem do episódio mais marcante da mitologia grega, a Guerra de Tróia, é o desrespeito à lei da hospitalidade: Páris é hóspede de Menelau, de quem rapta a esposa, Helena. Diferentemente daquilo que pode imaginar um desavisado leitor contemporâneo, Menelau não é apenas mais um marido traído que quer matar ou quebrar a cara do amante; ele encarna, sobretudo, um valor sagrado que foi violado e que, por isso, é capaz de mobilizar tantos aliados e fazer o conflito

tomar as proporções que tomou. Por sinal, será a Zeus, o garantidor da justiça e aquele que vela pela lei da hospitalidade, que Menelau dirigirá, no Canto III, sua prece antes de atacar Páris (Alexandre), uma prece que evidencia o princípio que está em jogo:

Dá-me, Zeus pai, que consiga castigo infligir a Alexandre, causa de minha desonra! Que sob meus golpes sucumba, para de exemplo servir aos vindouros, que horror manifestem de retribuir com vilezas a lhana e amistosa hospedagem.

(198?, v. 351-354, p. 84)

Pois bem, hospitalidade e súplica, e as outras leis comuns dos helenos, comparecem, sendo respeitadas ou violadas, ao longo de toda a *Ilíada* e emprestam força dramática à cena que finaliza a epopeia. O poema homérico termina com uma improvável súplica atendida, seguida de uma inesperada – para nós, leitores do século XXI – hospitalidade oferecida. Ao ferir mortalmente Heitor, e vingar a morte de seu querido amigo Pátroclo, o colérico Aquiles anuncia ao moribundo guerreiro troiano que seu corpo não será sepultado, e sim servirá de alimento para cães e aves. Heitor, agonizante, suplica para que seu corpo seja entregue aos seus e possa receber as honras fúnebres, mas Aquiles, irredutível, não cede e, depois de arrastar o corpo do herói diante das muralhas de Tróia, leva-o para o acampamento grego. No meio da noite, Príamo, pai de Heitor, chega às escondidas à tenda de Aquiles, que espantado vê o ancião, na condição de suplicante, agarrar-se aos seus joelhos e beijar sua mão, pedindo pelo corpo do filho e, para sensibilizar o herói, comparando a sua condição de pai e de ancião com a de Pêlias, pai de Aquiles e com igual idade avançada. A súplica feita por Príamo aplaca a ira de Aquiles e leva-o, condoído, a uma dura reflexão sobre a condição humana: “Viver sempre em tristeza é lote humano: existir sem cuidados é dos deuses” (195?, v. 525-526). O sofrimento aparece como aquilo que, de um lado, separa homens e deuses e, de outro, como aquilo que reúne os homens em uma mesma comunidade: a comunidade daqueles que sofrem, e que, por isso, por compartilharem a mesma condição miserável, devem estar dispostos

a acolher uns aos outros, especialmente aqueles que, dilacerados pelo destino, suplicam. Enquanto fala, Aquiles ergue Príamo e faz com que ele se sente: fala e gesto convergem. Aceitar a súplica significa acolher o outro, recebê-lo, tratá-lo com hospitalidade. Aquiles entregará o corpo de Heitor, mas antes tratará de Príamo como a um hóspede: providenciará uma ceia e preparará para ele um leito. Depois, perguntará quanto dias serão precisos para os funerais de Heitor e prometerá que os combates serão suspensos durante aquele tempo (o que, como indica o mito, será cumprido). Assim, o último canto da *Ilíada* reúne e condensa poeticamente a experiência daqueles quatro valores (sepultar os mortos, acolher o suplicante, saber dar e respeitar a hospitalidade e cumprir a palavra dada). Contudo, a súplica e a hospitalidade entre Príamo e Aquiles é que dão o tom e o sentimento final do poema: é por meio delas que Homero consegue fazer com que o seu ouvinte, hoje leitor, estabeleça, ao final, uma profunda relação de simpatia (literalmente, fique *com pathos*, compaixão) pelos dois personagens e por seus destinos. A bem da verdade, a simpatia é pela humanidade que os dois compartilham, revelada em toda a sua extensão pela súplica e pela hospitalidade, que abrem no coração da guerra esse terno instante, essa sagrada possibilidade, de reconhecimento e reconciliação.

O humano na *Odisseia*

Na *Odisseia*, súplica e hospitalidade continuam desempenhando importante papel na trama e nos valores que a poesia homérica põe em movimento e consagra. A narrativa central é em torno do esforço de Ulisses para, após a Guerra de Tróia, voltar para casa, mas ela é permeada por *flashes* que permitem ao ouvinte/leitor saber o que está acontecendo em Ítaca, o reino do herói, onde ele é por muitos julgado morto e sua esposa, Penélope, cobiçada por inúmeros pretendentes. Enquanto, em Ítaca, a lei da hospitalidade é desrespeitada pelos pretendentes — que abusam da condição de hóspedes, dilapidando as riquezas de Ulisses e coagindo a sua família —, o próprio herói, entre suas muitas aventuras e desventuras, ora é vítima da falta de hospitalidade

2. Atenção: em muitas outras edições, a passagem citada corresponde ao verso 270 do Canto IX da *Odisseia*.

3. “Le suppliant se confond avec l'étranger dans la mesure où ils implorent tous les deux une protection dont ils se trouvent exclus, le premier par quelque injustice dont il est la victime ou par suite d'un délit dont il est l'auteur, et le second parce qu'il est le nouveau venu, l'homme en quête d'un foyer qui l'accueille” (BEAUJON, 1960, p. 57). A identificação entre suplicante e estrangeiro ainda é reforçada pela palavra grega *hikétis*, usada para designar o suplicante e que significa, no sentido próprio, “recém-chegado”. *Hikétides* é o título original de *As suplicantes* de Ésquilo. Em suma, suplicante e estrangeiro compartilham uma mesma condição: a daquele que precisa ser acolhido, a daquele que, recém-chegado, clama por hospitalidade. Nesse sentido, portanto, é bastante compreensível que a mesma divindade os proteja (e que ora ela seja designada como Zeus *Xénios* ora como Zeus *Hikésios*, ou ainda como Zeus *Aphiktor*, variação poética, usada por Ésquilo, que igualmente preserva aquela polissemia) e que súplica e hospitalidade sejam indissociáveis no mundo grego antigo.

(quando é forçado a permanecer numa ilha pela ninfa Calipso ou quando, após suplicar hospitalidade ao cíclope Polifemo, é tornado prisioneiro e tem vários companheiros devorados pelo monstro), ora é acolhido como suplicante e tratado como hóspede (quando suplica proteção a um rio para fugir da fúria de Poseídon; quando, naufrago, suplica ajuda à jovem Nausícaa ou quando, também suplicante, é acolhido por Alcínoo, que o recebe em seu palácio e lhe concede todos os meios para voltar à sua Ítaca). As duas narrativas paralelamente exploram o tema da súplica e da hospitalidade e quando finalmente se encontram, com a chegada de Ulisses em Ítaca, o poema concentra a sua força dramática na figura de um mendigo, humilde suplicante, e o modo como ele é acolhido pela família e amigos de Ulisses e o modo como ele é repudiado pelos demais. Uma última vez, e de modo definitivo, as leis da súplica e da hospitalidade são postas à prova. Disfarçado de mendigo, Ulisses pode agora conhecer melhor o coração e o caráter de cada um daqueles que estão em sua casa. Sua vingança contra os pretendentes se reveste de um significado maior: ele passa a ser um instrumento da vontade dos deuses, o flagelo enviado para punir aqueles que não respeitam as leis divinas da súplica e da hospitalidade. No momento fatal, o pretendente que se abraçar aos joelhos de Ulisses – o gesto típico da súplica – não encontrará acolhida, será abatido pela implacável mão do herói, pois ele próprio foi incapaz de acolher, de distribuir dons hospedais e de respeitar os seus anfitriões. Ulisses tornará efetivo, como já fizera ao cegar Polifemo, um dos epítetos de Zeus: aquele que “vinga os suplicantes, e a bons e honrados hóspedes protege” (1992, v. 205-206, p. 181)².

Desse modo, uma das principais transformações sofridas por Ulisses ao longo de sua jornada está diretamente relacionada à súplica e à hospitalidade, bem como aos valores inerentes a estes deveres religiosos: um dos maiores heróis da Guerra de Tróia vive a condição de suplicante, depois passa para a de suplicado e, por fim, torna-se vingador de Zeus, para, assim, reconquistar a sua condição de herói, seu palácio e sua família. É preciso se deter um pouco mais em cada um desses papéis e na relação entre eles para melhor compreender o fenômeno re-

ligioso da súplica. Dos três elementos que compõem o rito da súplica – suplicante, suplicado e divindade garantidora dos direitos do suplicante, Zeus *Xénios* (literalmente, aquele que protege os estrangeiros)³ – o suplicado desempenha um importante papel intermediário entre aquele que suplica e a divindade que o protege. O suplicante – que pode ser tanto um ser humano que sofre algum tipo de injustiça quanto alguém perseguido por ter praticado um delito ou simplesmente alguém abatido pelos reveses do destino – é aquele que, em suma, se encontra numa desfavorável relação de desequilíbrio com o mundo à sua volta e para quem só resta, como última alternativa, suplicar. Para de algum modo reequilibrar essa relação, ele suplica a alguém que goze de poder suficiente para tanto. Assim, há uma desigualdade que está na base da súplica: de um lado, desigualdade entre os poderes de um ser humano e aquilo que o ameaça e, de outro, desigualdade entre ele e aquele a quem suplica (sem contar a desigualdade entre a divindade e o suplicante e o suplicado). Como elemento intermediário, ao suplicado cabe um duplo papel decisivo: acolher ou recusar o suplicante e, ao fazer uma coisa ou outra, julgar o seu destino, ou seja, ele é que está, momentaneamente, com a balança na mão, ele é o intérprete da justiça dispensada por Zeus, ele representa, nesse instante, a própria divindade, a ponto inclusive de poder desculpar, “perdoar” – privilégios estes que, obviamente, implicam uma descomunal responsabilidade, pois se pesar errado, se não dispensar a devida justiça, o suplicado prestará contas àquela divindade em nome da qual agiu (ou deixou de agir).

Portanto, o suplicado é a potência terrena que empresta (ou não) efetividade à lei divina e, ao mesmo tempo, aquele a quem cabe interpretá-la e aplicá-la ao caso concreto. E, de fato, a tarefa não é simples, pois, ainda que a regra seja acolher o suplicante, a *Odisseia*, este inigualável elogio da hospitalidade e da atenção devida ao suplicante, não deixa de indicar os abusos que podem ser cometidos em nome da hospitalidade e da súplica: os pretendentes usam a lei da hospitalidade, banqueteadando-se e exigindo dispendioso tratamento, para assim forçar Penélope a decidir com quem se casar (2001, Canto II, v. 122-128, 203-207, p. 45, 47); Iro é

apresentado como um mendigo que tira proveito de sua condição (é um mendigo profissional) e que é insensível à miséria alheia e à lei da hospitalidade, pois insulta e pretende expulsar violentamente do palácio o outro mendigo, Ulisses disfarçado (2001, Canto XVIII, v. 01-31, p. 305-306); e, por fim, diante da morte iminente, após todas as ofensas e violências praticadas contra os seus anfitriões e contra o disfarçado suplicante, até mesmo um dos pretendentes, Liodes, serve-se do expediente da súplica para tentar se salvar (2001, Canto XXII, v. 310-329, p. 374-375). Por isso, além de algum tipo de poder, o requisito fundamental para que o suplicado cumpra bem o seu papel é a sua sabedoria, a sua prudência, que dele faz um homem piedoso, em duplo sentido: religioso e humano. Ele tem amor e respeito às coisas religiosas e compaixão da miséria e sofrimentos humanos. Respeito aos deuses e respeito aos homens confundem-se na ação do suplicado que bem executa a sua função. Assim procede Ulisses, aquele que Homero insistentemente chama de o astuto, o prudente: não poupa a vida do pretendente que lhe suplica porque, ímpio, ele faz apenas um uso oportunista da lei divina, pois se manteve cúmplice dos crimes praticados pelos demais, mas poupa a vida de um aedo, Fêmio, que igualmente lhe suplica, porque ali ele estava trazido à força pelos pretendentes, e também a vida de um arauto, Medonte, porque sempre se mostrara solícito a seu filho, Telêmaco, que acolhe a sua súplica (2001, Canto XXII, v. 330-379, p. 375-376). E quando Euricléia, a velha ama, começa a gritar de alegria ao ver todos os pretendentes mortos, Ulisses profere uma admoestação baseada naquela dupla piedade exigida de um suplicado (e também de qualquer ser humano) e sintetiza em um valor o conjunto dos valores violados pelos crimes perpetrados por aqueles que agora jazem no chão de seu palácio – o desprezo pelo humano:

Goza calada, velhinha; a essa grata expansão não te entregues, pois é impiedade mostrar alegria ante um corpo sem vida.

Estes tombaram por obra dos deuses e próprios delitos; não respeitavam nenhum dos mortais que da

terra se nutrem, tanto plebeu como nobre, que viesse a eles ter, por acaso.

Por esses atos iníquos domou-os o triste Destino.

(2001, Canto XXII v. 411-416, p. 377)

Se piedade e discernimento são qualidades exigidas de um suplicado, assim é porque a súplica, e aquele que a encarna, obriga o suplicado a adentrar e a se mover no delicado campo dos valores. Apesar de toda a sua fragilidade, indigência e privação, o suplicante detém uma curiosa força, uma força, aliás, que ainda hoje é experimentada cotidianamente a cada vez que, por exemplo, alguém se depara com um pedinte no semáforo, atirado nas calçadas da cidade ou deitado em um ponto de ônibus e sente certo desconforto, mal-estar, incômodo com aquela situação, e mesmo quando desvia o olhar, o incômodo não desaparece. Com bastante frequência, este incômodo transforma-se em irritação e, em certos casos, em raiva contra aquele que o despertou ou, atitude muito comum, leva o incomodado a justificar para si, e para os que estão à sua volta, que aquele que pede o faz não na verdadeira condição de mendigo, suplicante, mas como um vagabundo, um oportunista da boa fé alheia. O fato é que, mesmo quando a súplica não é acolhida, aquele que se sente suplicado é *forçado* a (re)agir diante daquilo que a súplica e o suplicante representam: quer seja por meio de uma raiva que, antes de tudo, denuncia o quanto o suplicado se sente engajado, contra a sua vontade, em uma questão que dele exige reconhecer ou ignorar, naquele instante e em relação a um indivíduo concreto, um valor tido (ou sentido) como fundamental; quer seja por meio de uma justificação que, ao tentar negar a condição de legítimo suplicante àquele que suplica, reconhece, implicitamente, como insuportável a atitude de ignorar aquilo que um suplicante representa, o valor que ele e seu gesto evocam. Mas o que é, afinal, um suplicante e que força é esta que ele possui? Vale a pena retomar a inspirada reflexão de Beaujon:

o suplicante é o homem que propõe ao olhar alguma verdade terrível e secreta, algum problema do qual não podemos nos esquivar de sua solução simplesmente evitando vê-lo: o sofrimento está ali, ele se denuncia,

se desnuda; é preciso, quer se queira ou não, voltar os olhos para ele, é preciso responder ao desafio que ele lança às pessoas felizes. Como o suplicante é o homem ao qual falta o poder de realizar, ele deve encontrar algum meio de provocar esta realização. Em outras palavras, é preciso que o suplicante, que, à primeira vista, conta muito pouco, tome a gravidade de um símbolo; com isso, uma resposta eficaz se impõe tão logo o espírito se defronte com a realidade humana que lhe é proposta. Responder ao suplicante é reconhecer o peso que ele possui no mundo dos valores; é entrever o que significa um homem e até onde vai um símbolo⁴.

4. Tradução livre de: "le suppliant est l'homme qui propose au regard quelque vérité terrible et secrète, quelque problème dont on ne peut esquiver la solution en évitant simplement de le voir; la souffrance est là, elle s'avoue; elle se dépouille; il faut, bon gré mal gré, jeter les yeux sur elle, il faut répondre au défi qu'elle lance aux gens heureux. Comme le suppliant est l'homme auquel manque le pouvoir de conclure, il doit trouver moyen de la provoquer, cette conclusion. En d'autres termes, il faut que le suppliant, qui, au premier regard, ne pèse pas grand-chose, prenne la gravité d'un symbole; une réponse efficace s'impose dès lors, si seulement l'esprit fait acte de préseance à la réalité humaine qui lui est proposée. Répondre au suppliant, c'est reconnaître le poids qui est le sien dans le monde des valeurs; c'est entrevoir ce que signifie un homme et jusqu'où porte un symbole" (BEAUJON, 1960, p. 59).

É porque desprezaram o humano que os pretendentes não conseguiram entrever quem era aquele suplicante e muito menos que ele pudesse ser um instrumento da punição divina. O disfarce de Ulisses facilmente os engana porque eles já se haviam tornado incapazes de reconhecer o humano: o crime que eles praticam os torna cegos para identificarem o seu próprio algoz. Diferentemente do que ocorreu entre Aquiles e Príamo, entre Ulisses e os pretendentes não há mais reconhecimento possível: aquele não pode mais ser reconhecido por estes e estes não são mais reconhecidos como homens por aquele, pois perderam a sua humanidade ao deixarem de reconhecer a humanidade alheia. Não por acaso, a cena da punição dos pretendentes, no Canto XXII, é reiteradamente apresentada por Homero como uma verdadeira caçada: enquanto os pretendentes "corriam quais bois da manada, quando os inquietos moscardos os seguem", Ulisses e seus companheiros, "como corvos de garras compridas e bicos recurvos, dos altos montes providos, sobre aves inermes se abatem" (2001, v. 299-303, p. 374); uma vez mortos e uns sobre os outros jogados, os pretendentes são descritos "como peixes, que às praias ameiras recurvas os pescadores do mar espumoso tirar têm por hábito em redes feitas de malha" (2001, v. 384-386, p. 376); terminada a chacina, Ulisses encontra-se próximo aos corpos abatidos, "no jeito de forte leão que se afasta, depois de comer uma rês da manada ensanguentado está todo na frente" (2001, v. 402-404, p. 377).

Assim, o sangue que cobre Ulisses não é percebido como humano e, portanto, nem aquelas

mortes tidas como assassinatos, mas são, antes, sacrifícios feitos em nome de Zeus, o protetor dos suplicantes e dos hóspedes. É precisamente em nome do respeito ao humano, valor consagrado pela lei divina, que os pretendentes são tratados *inumanamente*. Para re-equilibrar a ordem em seu mundo, o solerte herói de Tróia, em plena conformidade com a condição atual de senhor em seus domínios, agora julga, executa e imola, ou seja, é juiz, verdugo e sacerdote em sua casa (*oikos*). O heroísmo aqui não está mais a serviço da *polis*, da guerra, como ocorre na *Ilíada*, mas a serviço do *oikos*, das relações cotidianas, da justiça necessária para a vida em família e comunitária. E nem é exclusividade de um *aristói*: um porqueiro e um vaqueiro – para não falar da ama, que presta valioso auxílio, ainda que não combata – são os leais companheiros de façanha de Ulisses e seu filho Telêmaco; estes, por certo, na condição de protagonistas, mas que não podem prescindir do auxílio daqueles homens do povo. O Ulisses que, no Canto II da *Ilíada*, xingava, espancava e desprezava os homens comuns, faz deles seus companheiros de combate na *Odisseia*. O combate é outro e Ulisses, depois de sua jornada, também não é mais o mesmo: suplicante que precisou ser, conheceu, junto com os limites, o valor do humano.

Arremate

Enquanto último recurso do qual um ser humano pode lançar mão, a súplica é o que se pode chamar de uma experiência-limite e, por essa condição, o valor que ela evoca é um valor fundamental, aquilo sem o qual a humanidade daquele que suplica e a humanidade do suplicado encontram-se, ambas, irremediavelmente ameaçadas. Solidariedade, compaixão, filantropia, humanismo, responsabilidade ou direitos humanos (dignidade da pessoa humana) são, grosso modo, alguns dos diferentes nomes para esse valor que a súplica evoca e do qual o suplicante é poderoso símbolo. No entanto, não se pode esquecer que, no contexto da Grécia Antiga, a súplica e o suplicante têm sobretudo um papel instrumental, ou seja, são *ocasião* para a hospitalidade, esta sim a prática (e, ao mesmo tempo, o valor) que protege aquilo que o suplicante simboliza. A hospitalidade

é a prática que aproxima os homens, que os reúne e, assim, os torna mais capazes de enfrentar as adversidades e os sofrimentos que a sua condição lhes impõe. Se o respeito pelo outro é o elemento que unifica aqueles quatro valores caros aos Gregos, a hospitalidade é, dos quatro, aquele que, se plenamente observado, realiza os demais. Dito de outro modo, a observação estrita da lei da hospitalidade já contempla aquilo que é recomendado pelas outras três leis comuns dos gregos: sepultar os mortos, acolher os suplicantes e cumprir a palavra dada. A hospitalidade é, nesse sentido, a melhor expressão do respeito pelo outro e, ao mesmo tempo, é a prática e o valor que apontam para aquilo que no homem não pode ser ignorado sem que isso não custe a própria supressão do humano. Aquiles, o herói colérico, ao dizer sim a Príamo diz sim, antes de tudo, à sua própria humanidade, reconcilia-se com o seu destino: mortal entre mortais, sabe que a única imortalidade será a da memória sobre os seus feitos, inclusive este – o de não negar o humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUJON, Edmond (1960). *Le dieu des suppliants: poésie grecque et loi de l'homme*. Neuchâtel: Editions de La Baconnière.
- BRANDÃO, Junito de Souza (1993). *Mitologia grega*. 5. ed. Petrópolis, Vozes, V. 3.
- HOMERO (198?). *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Ediouro.
- _____. (195?). *Iliada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Rio de Janeiro, W. M. Jackson, Canto XXIV, [versos 525-526]. Disponível em: http://www.consciencia.org/iliada-de-homero_canto-xxiv. Acesso em: 06 set. 2010.
- _____. (2001). *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro, Ediouro.
- _____. (1992). *Odisséia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo, Ars Poética, Edusp.
- ROMILLY, Jacqueline de (2002). *La loi dans la pensée grecque*. 2. ed. Paris, Les Belles Lettres.
- SÓFOCLES (2003). *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Recebido em abril de 2011.
Aprovado em junho de 2011.